UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ÉTUDE

SUR

L'ECCLÉSIASTE.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le août 1869, à heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

F. HEYDT,

DE STRASBOURG (BAS-RHIN).

STRASBOURG

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3

1869

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552708_0049

A MADEMOISELLE KIEFFER

Reconnaissance.

F. HEYDT.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
REUSS ✻,
SCHMIDT ✻,
COLANI,
LICHTENBERGER,
SABATIER,
} Professeurs de la Faculte.

M. REUSS ✻, Président de la soutenance.

MM. REUSS ✻,
BRUCH ✻,
LICHTENBERGER,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ÉTUDE

SUR

L'ECCLÉSIASTE.

Introduction.

En lisant quelques produits postérieurs de la littérature hébraïque, on est frappé du ton de profonde tristesse et de mélancolie, qui forme un singulier contraste avec les beaux récits où le peuple juif aimait à contempler son passé glorieux et où il voyait Jéhovah conclure lui-même des alliances réitérées avec Abraham, le père commun; avec Moïse, le législateur de la nation; avec David, le fondateur d'une dynastie assise pendant une période de cinq siècles sur le trône de Juda. Que sont devenues les espérances d'un avenir heureux qui vivaient dans le peuple, et que les prophètes ranimaient et réveillaient sans cesse, lorsque, saisis et emportés par l'Esprit de Dieu, ils esquissaient dans des tableaux sublimes les temps messianiques?

Le livre qui nous frappe entre tous par sa morne résignation, parfois même par ce qu'on a cru pouvoir appeler son *indifférentisme épicurien*, est le traité philosophique qui nous est parvenu sous le nom d'*Ecclésiaste de Salomon.*

Le choix de ce livre pour sujet de notre thèse nous semble se justifier par ce que nous venons de dire : en effet, l'analyse d'une œuvre qui sort à tel point de l'horizon habituel du génie juif est le complément nécessaire d'une étude tant soit peu consciencieuse de la littérature hébraïque. Nous ne nous dissimulons nullement les écueils dont notre sujet est entouré : les contradictions dans lesquelles notre auteur semble tomber de temps à autre, le désaccord qui règne sur l'époque à laquelle le livre de l'Ecclésiaste a vu le jour, l'absence presque complète de documents relatifs à l'histoire des temps auxquels on assigne généralement sa composition ; ce sont là des difficultés presque insurmontables, et plus d'un savant, soumettant à un examen critique les travaux qu'il avait publiés sur ce sujet difficile, a dû se dire avec l'Ecclésiaste : Cela aussi n'est que vanité.

Notre thèse ne sera pas un travail exégétique. Nous comptons plutôt faire une étude d'introduction à l'Ecclésiaste, étude que nous ferons suivre d'un exposé des principales idées qui y sont contenues. Dès lors le plan nous est clairement tracé. La première partie traitera de la signification du titre sous lequel notre livre nous est parvenu, du contenu, de la forme et du but que l'auteur veut atteindre ; la seconde partie traitera de l'auteur et de l'époque de la rédaction ; la troisième partie enfin nous fera voir, dans un résumé succinct, les opinions de l'auteur sur l'homme et sa destinée.

Parmi les ouvrages que nous avons consultés, nous citerons : Knobel, *Commentar über das Buch Koheleth ;* Fr. de Rougemont, *Explication du livre de l'Ecclésiaste ;* Wangemann, *Der Prediger Salomonis nach In-*

halt und Zusammenhang praktisch ausgelegt; Hengstenberg, *Der Prediger Salomonis ausgelegt;* Umbreit, *Koheleth's Seelenkampf; De summo bono; Was bleibt?* Gurlitt, *Zur Erklärung des Buchs Koheleth* (*Stud. und Krit.*, 1865).

PREMIÈRE PARTIE.

§ 1. SIGNIFICATION DU MOT קֹהֶלֶת.

En général on est peu d'accord sur la signification du mot קֹהֶלֶת, titre sous lequel notre livre figure dans le canon de l'Ancien Testament. קֹהֶלֶת dérive d'un radical קָהַל inusité au Kal, et qui signifie, au hiphil, *réunir* (4 Mos. VIII, 9, 10 7; Job XI, 10). Le participe קֹהֵל désigne une personne qui réunit une assemblée, et qui parle devant elle pour l'instruire (Knobel). C'est ainsi que l'ont compris les LXX, en rendant le mot par ἐκκλησιαστης (*Vulg. ecclesiastes*). Luther a suivi les LXX et la Vulgate, en traduisant קֹהֶלֶת par *Prediger*, ce qui donne le même sens.

D'autres ont traduit קֹהֶלֶת par *collecteur;* d'après eux, le livre serait un recueil de sentences, de pensées, provenant non-seulement de l'auteur, mais aussi de personnes qui ont vécu avant lui. Que faut-il penser d'une pareille hypothèse et d'une pareille traduction ? Elle repose sur deux erreurs : d'après le dictionnaire, קָהַל ne signifie jamais *réunir des choses*, mais toujours et invariablement *réunir des personnes;* en second lieu, le livre n'est pas un recueil de sentences et de proverbes, mais il forme un seul tout, comme nous le démontrerons plus tard.

Nous repoussons également l'explication de Dœderlein, qui sous-entend avec le mot קֹהֶלֶת celui de חֲכָמִים, et, grâce à cette combinaison ingénieuse à

première vue, y trouve une assemblée de sages. Mais ce n'est là qu'un procédé arbitraire. Nachtigal émet une hypothèse semblable, et pour la justifier, il cite Prov. XXV, 1 ; XXX, 1 ; XXXI, 1. Il est vrai que dans le premier de ces passages il est question d'une assemblée de sages ; mais évidemment il n'y a aucun rapport entre cette assemblée des sages qui se trouvaient à la cour du roi Ézéchias et l'auteur de notre livre. Si ce rapport avait existé, l'auteur l'aurait indiqué d'une manière ou d'une autre.

D'autres critiques rapportent le nom de קֹהֶלֶת à la sagesse personnifiée ; elle aurait pour ainsi dire été la mère de Salomon, et c'est en son nom que ce roi aurait donné des conseils à ses sujets. Mais c'est placer à l'aurore même de la littérature hébraïque une idée qui fut seulement élaborée dans la suite des temps, et que nous voyons paraître dans des écrits évidemment postérieurs.

A cette idée d'une sagesse personnifiée se rapportent également les opinions d'Ewald, de Hitzig et de Hengstenberg ; seulement ils développent autrement leur manière de voir. Pour eux, Salomon n'est plus l'auteur du livre. Ils sous-entendent également חָכְמָה ; mais cette sagesse n'est plus le personnage de Salomon, c'est une abstraction, une personnification, et les mots בירושלים בן דויד מלך sont complétement négligés dans cette explication. Mais, on le remarquera facilement, l'Ecclésiaste n'apparaît nulle part comme la personnification de la sagesse ; c'est un personnage qui a connu les expériences et les amertumes de la vie, et qui peut par cela même donner des conseils à ses lecteurs.

La meilleure explication est celle de Knobel; nous l'acceptons pleinement. Pour lui, le mot קֹהֶלֶת est un nom symbolique de Salomon, qui est introduit dans notre livre, parlant à la foule. Il se distingue du נָבִיא en ce qu'il puise ses vérités, non pas dans l'inspiration de l'Esprit de Dieu, mais dans sa sagesse propre, fruit de la contemplation et de l'observation. La terminaison féminine est facilement expliquée par une singularité de la langue hébraïque, qui se sert assez fréquemment du féminin pour exprimer l'état d'un homme.

Un auteur postérieur, voulant placer ses propres opinions sous l'autorité d'un personnage illustre, donna ce nom symbolique au fils de David. Peut-être aussi y a-t-il une allusion à 1 Reg. VIII, 1; dans ce cas, nous aurions là une indication précieuse sur l'époque de la composition du livre. D'après les critiques les plus autorisés, d'après les indications mêmes des livres des Rois, ce dernier ouvrage n'aurait été rédigé qu'après l'an 560 avant notre ère; par conséquent l'Ecclésiaste n'aurait pu être écrit avant cette époque. Enfin, on a supposé, peut-être avec raison, que l'auteur fut un sage de la קָהָל, et qu'en donnant à son livre le nom de קֹהֶלֶת il voulut rappeler son état et ses fonctions.

§ 2. CONTENU DU LIVRE.

Notre travail renvoie très-souvent au contenu du livre. Pour ce motif nous avons cru devoir mettre en tête un résumé assez développé du contenu de notre livre; la division en deux parties sera justifiée plus tard.

Première partie.

I, 1. Titre du livre.

I, 2. L'auteur établit sa thèse, savoir que tout est vanité.

I, 3. Quel profit l'homme retire-t-il de toutes les peines qu'il endure sous le soleil?

I, 4-11. Le cours immuable des choses qui se répètent sans cesse montre la vanité du travail des hommes.

Deux exemples tirés de l'expérience personnelle de l'auteur, savoir :

I, 12-18. Ses efforts pour parvenir à la sagesse.

II. Ses efforts pour acquérir un plaisir durable.

III, 1-15. Pourquoi ces efforts sont-ils inutiles? C'est que l'homme dépend de circonstances fixées par Dieu d'une manière immuable.

III, 16-IV, 3. Il est douteux que le travail moral porte ses fruits dans un monde à venir.

IV, 4-12. De l'inutilité de nos efforts il résulte que nous devons être modérés dans la poursuite de nos désirs tout en ne nous laissant pas aller à une indolence complète.

IV, 13-16. La plus noble tentative n'a de succès que pour un certain temps, bientôt elle est oubliée : cela en démontre clairement la vanité. Pour le prouver, l'auteur raconte l'histoire d'un jeune homme pauvre qui devint roi.

Deuxième partie.

La seconde partie a pour but de donner une règle de vie conforme à la théorie énoncée et démontrée dans la première.

IV, 17-V, 6. Maximes concernant la religion, les sacrifices, la prière et les vœux.

V, 7-VI, 2. Maximes concernant l'acquisition, l'usage et la jouissance des biens terrestres; cupidité et avarice, avantages et inconvénients des richesses.

VII. Maximes concernant la vraie sagesse; il recommande surtout l'austérité, la patience et le contentement; il blâme la volupté et les débauches, l'impatience et le mécontentement. A la fin du chapitre il montre que le vice de la volupté se trouve surtout chez les femmes.

VIII, 1-15. Maximes concernant la politique; il conseille de ne rien entreprendre contre le monarque, car s'il est mauvais, il sera déjà puni par la justice d'en haut.

VIII, 16-X, 3. Digression se rattachant à III, 1-15. L'homme n'est pas sûr de réaliser le but qu'il poursuit, ce but dépendant de circonstances que son intelligence bornée ne saurait prévoir.

X, 4-20. Il revient à ce qu'il a dit des rois, expose les opinions qu'il a sur leur compte, et veut qu'on soit prudent à leur égard.

XI, 1-6. Maximes concernant la bienfaisance.

XI, 7-XII, 7. Il recommande une dernière fois de jouir de la vie, mais en craignant Dieu.

XII, 8. Répétition de la thèse fondamentale que tout n'est que vanité.

XII, 9-14. Conclusion provenant d'une main étrangère.

§ 3. DIVISION.

Généralement, on divise notre livre en quatre parties: ainsi l'ont fait Ewald, Keil, Kœster et Hahn. Ce dernier,

après avoir traité de souverainement malheureuse l'opinion de Hitzig, qui ne divise ce livre qu'en trois parties, veut nous démontrer qu'il doit en renfermer quatre. Il n'accepte pas non plus les divisions données par Ewald, par Keil et par Kœster; celle de Kœster surtout :

1) I, 2-III, 22; 2) IV, 1-VI, 12; 3) VII, 1-IX, 16; 4) IX, 17-XII, 8, lui paraît insoutenable, tandis que la sienne seule :

1) I, 2-III, 22; 2) IV, 1-VI, 12; 3) VII, 1-IX, X; 4) IX, 11-XII, 7, lui paraît au-dessus de toute critique.

Mais nous reprochons à M. Hahn que sa division ressemble trop à celle de M. Kœster, et que, pour une seule et unique modification qu'il lui a fait subir, il n'aurait pas dû traiter d'insoutenable une manière de voir qu'il s'est complétement appropriée.

Nous pensons qu'il vaut mieux diviser le livre en deux parties. Dans la première, I, 2-IV, 16, qui est surtout théorique, l'auteur expose ses expériences et ses opinions; dans la seconde, IV, 17-XII, 8, surtout pratique, il établit des règles nombreuses et fait des exhortations pressantes. Herder et Eichhorn avaient aussi cette division en vue lorsqu'ils plaçaient tout le contenu du livre sous les deux rubriques de *Forscher und Lehrer*.

§ 4. FORME ET COMPOSITION.

Pour la forme du livre, nous nous trouvons également en présence de différentes opinions qu'il nous est impossible de concilier les unes avec les autres. Herder, si habile à mettre en lumière l'esprit de la poésie hébraïque, s'était évidemment engagé dans une fausse voie, lorsqu'il considérait, avec Eichhorn, notre

livre comme un dialogue : ceci nous prouve une fois de plus que cet auteur ne doit être abordé qu'avec une circonspection extrême.

Quant à ce dialogue que Herder y a cru découvrir, nous ferons remarquer seulement que rien dans le texte ne saurait justifier cette supposition ; nous ne rencontrons nulle part ni questions, ni réfutations, ce qui pour un dialogue serait cependant indispensable.

Umbreit, tout en conservant l'unité de l'auteur, croit entendre dans ce livre deux voix qui s'expriment différemment selon les dispositions momentanées de l'auteur. Nous objectons que l'idée fondamentale de l'Ecclésiaste est toujours la même, il ne voit partout que vanité. Cependant on peut accorder à Umbreit que, pour les détails, l'Ecclésiaste est souvent indécis.

D'autres critiques sont allés plus loin encore que Herder et Eichhorn : ils ont trouvé dans l'Ecclésiaste une compilation de différents auteurs qui ont traité du bonheur ou de la vanité des choses humaines ; cette erreur, par son évidence même, nous dispense de la réfuter.

Stæudlin enfin, voyant que l'authenticité de l'Ecclésiaste était gravement compromise, et voulant sauver quelques débris du naufrage, admet que Salomon avait laissé quelques travaux, plus tard revus, corrigés et augmentés ; mais ce compromis, évidemment, ne satisfait personne. La seule opinion admissible nous semble être celle de Knobel, qui voit dans l'Ecclésiaste un travail sur la vanité des choses humaines ; mais l'auteur fait entrer dans son ouvrage une foule de remarques qui ne se trouvent pas dans un rapport intime et absolu avec la thèse fondamentale qu'il veut défendre.

L'Ecclésiaste a puisé sa sagesse dans les expériences de la vie; ces expériences, il les rapporte ordinairement par le mot רָאִיתִי; à ce qu'il a vu et considéré, il ajoute ordinairement sa thèse fondamentale וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל. Du moment que ces observations se sont élevées à des convictions certaines, il se sert du mot יָדַעְתִּי. Ces convictions deviennent alors des règles à suivre, des maximes, des sentences, ordinairement suivies d'une exhortation. Parfois aussi l'auteur se sert d'exemples qui servent à présenter, sous une forme concrète, les notions abstraites auxquelles il s'est élevé; c'est ainsi que le passage I, 5-7 doit représenter l'idée abstraite de la répétition. Les comparaisons dont il se sert et les deux histoires racontées dans les passages IV, 13-16 et IX, 14-15, ont encore le même but.

Le livre est écrit dans une prose simple et naïve. Cela est surtout vrai de la première partie, où l'Ecclésiaste rapporte ses observations et ses expériences. Mais, dans la seconde, où il prend de préférence le ton de l'exhortation, son style devient plus élevé, plus concis et plus ferme; il laisse sa prose parfois trop large et trop diffuse, pour ne la reprendre que lorsqu'il retombe dans un raisonnement déductif. Le style s'élève surtout à la fin du du livre (chap. XI, 6-XII, 6), où l'Ecclésiaste donne sa dernière exhortation; alors il a des accents mâles et virils, revêtus d'une forme poétique et attrayante.

Il n'est pas rare non plus de trouver dans notre auteur des passages qui rappellent la poésie didactique des Hébreux. Ces sentences ou proverbes se composent généralement de deux membres et font voir une mesure rhythmique. Quelques-uns de ces proverbes sem-

blent avoir appartenu au peuple (VI, 9: Un tiens vaut mieux que deux tu auras); cependant la plupart paraissent avoir été inventés par l'Ecclésiaste lui-même, et il n'y a pas le moindre doute que ceux où il est question du sage et du sot, ne lui appartiennent en propre.

§ 5. BUT DE L'ECCLÉSIASTE.

D'après Gurlitt, l'Ecclésiaste chercherait à résoudre le problème si agité de la liberté humaine. Pour réfuter une manière de voir aussi ingénieuse, mais aussi hasardée que l'est celle de Gurlitt, nous n'avons qu'à renvoyer au troisième chapitre en entier, et notamment au v. 14, qui nous semble prêcher une prédestination stricte et absolue. Nous écartons également l'opinion de Hengstenberg : d'après lui le but poursuivi par l'auteur serait de donner des consolations aux âmes accablées par le malheur. Mais ne serait-ce pas une consolation bien singulière que d'exposer à des âmes abreuvées de douleur le triste spectacle de la vie humaine et la vanité de toutes choses? Nous comprendrions à la rigueur ce procédé, si, après ces ténèbres et ces souffrances, il était question d'un bonheur sans mélange, d'un horizon dégagé de nuages, tel que les prophètes le montrent dans leurs espérances messianiques; mais il n'en est rien. La seule jouissance qui attend l'homme après toutes ces épreuves, c'est de pouvoir manger tranquillement son pain et goûter en paix le bonheur d'avoir une épouse chérie, et cependant, d'un autre côté, l'Ecclésiaste nous a déjà montré combien la femme est perfide, et quelles espérances l'homme est en droit de fonder sur la compagne de sa vie (VII, 26).

Schmidt a mieux compris le but du livre quand il le considère comme un commentaire de la sentence grecque : *Μηδὲν ἀγάν*. Mais c'est surtout Luther qui, avec la sagacité du génie, a su trouver le vrai sens et la véritable portée du livre qui nous occupe. Il dit à propos de ce livre : « Dies Buch sollte billig den Titel « haben, dass es wider den freien Willen geschrieben « wäre, denn Alles dahin zeugt, dass aller Menschen « Rath, Anschläge und Vornehmen umsonst und ver- « geblich sind, und immer anders hinausgeht, denn « wir wollen und denken, auf dass er uns lehre ge- « lassen stehen, und Gott allein alle Dinge über, wider « und ohne unser Wissen und Rath thun lassen. »

Nous pouvons dire en résumé que le but de l'Ecclésiaste est de montrer, d'un côté, la vanité de la vie humaine ; de l'autre, de faire voir comment il faut se comporter, pour retirer du moins autant de bonheur que possible de notre vie terrestre. Par conséquent l'Ecclésiaste avait un but théorique : montrer la vanité des choses humaines ; et un but pratique : nous donner une règle de conduite pour nous guider dans la vie.

DEUXIEME PARTIE.

§ 6. AUTEUR.

D'après l'indication fournie par notre livre lui-même, l'auteur est קֹהֶלֶת, fils de David et roi à Jérusalem. Ce fils de David ne peut être que Salomon; car David n'eut jamais d'autre fils régnant à Jérusalem.

Salomon fut généralement reconnu pour avoir écrit l'Ecclésiaste jusqu'aux temps modernes, où Grotius, pour la première fois, conçut des doutes à cet égard. Réfutée tour à tour par Huet, Calovius et Carpzovius, son opinion ne tarda pas à être reprise par Eichhorn et Dœderlein, qui développèrent d'une manière précise et scientifique ce que Grotius n'avait que vaguement indiqué, et c'est de nos jours un résultat acquis à la science, par la critique, que le Koheleth n'est pas de Salomon, mais d'une origine bien postérieure.

Est-ce à dire que ce résultat soit généralement adopté? Loin de là, car pour certains théologiens l'Ecclésiaste perdrait toute sa valeur si l'auteur n'en était pas Salomon. Un des défenseurs les plus zélés de cette prétendue authenticité de l'Ecclésiaste est Wangemann. Il se fait l'apologiste, non-seulement de l'Ecclésiaste, mais aussi de Salomon, et trace à grands traits un tableau du règne de ce despote; naturellement il puise à pleines mains ses renseignements dans le Cantique des cantiques, ou dans les deux psaumes 45 et 72, d'une authenticité plus que douteuse. Salomon, d'après

Wangemann, fut un homme selon le cœur de Dieu, un prophète-roi, un type du Messie. Cependant, forcé de tenir compte des faits, Wangemann quitte tout à coup le ton de l'ode pour celui de l'élégie : Salomon devenu vieux, dit-il, n'est plus ce roi puissant entouré de magnificence et de majesté : sa volupté a plongé Israël dans les séditions, et c'est à la fin de ses jours, où portant ses regards près de tomber en ruines qu'il exhale sa douleur dans une suprême complainte, et qu'il résume sa vie, dont il avait manqué le but, dans ces mots : Vanité des vanités, tout n'est que vanité.

Mais avant tout, ce portrait de Salomon, tracé par Wangemann, est-il historique ? Non ; car le premier livre des Rois, auquel on ne reprochera pas d'avoir jugé Salomon trop sévèrement, nous raconte quelques traits qui nous font voir dans le fils de David non un prophète-roi, non un type du Messie, mais un homme vindicatif, cruel, même barbare, qui ne craint pas de se rendre coupable du sang de ses frères.

Les arguments qu'on peut invoquer contre l'authenticité de l'Ecclésiaste sont les suivants :

1° D'après tous les documents de la littérature hébraïque antérieure à l'exil, les anciens Hébreux ne connaissaient pas l'immortalité de l'âme ; la récompense de leurs bonnes actions ils la trouveront sur cette terre (Exode XX, 12 ; Deutér. V, 16) : pas de rémunération, pas de justice compensatrice ni pour les bonnes ni pour les mauvaises actions ; et cependant dans le passage III, 21, notre auteur nous montre qu'il connaît cette doctrine de l'immortalité, ne fût-ce que pour la combattre ou la révoquer en doute.

2° Comment attribuer à Salomon les plaintes à propos

des juges injustes, à propos des concussions de fonctionnaires cupides (V, 7)? Évidemment ce n'est pas ainsi que parle un homme qui peut remédier à ces maux et à ces injustices; mais nous comprenons ces plaintes dans la bouche d'un homme qui a souffert de la partialité des juges, et ne sait comment échapper à la rapacité des fonctionnaires.

3° Salomon a-t-il pu se demander d'où il vient que le passé est de beaucoup préférable au présent? Comment faire cadrer cette plainte avec les descriptions de bonheur et de joie que nous a conservées le premier livre des Rois (1 Reg. IV, 20, 25 ; X, 14-29)? Et le roi qui se trouvait à la tête d'un peuple si heureux se serait demandé pourquoi les jours antérieurs sont préférables au présent, quand il est certain que sous les juges et sous David les guerres étaient incessantes? Il ne sert à rien de dire que le passé exerce toujours un charme indicible sur ceux qui en font le sujet de leur réflexion ; car les jours qui précédaient le règne de Salomon étaient trop remplis de querelles et de guerres intestines pour que Salomon ait pu vanter le passé au détriment du présent.

4° Nous demandons s'il n'est pas étrange de trouver dans la bouche d'un vieux roi les assertions suivantes: 1) J'ai acquis plus de sagesse que tous ceux qui ont été avant moi (I, 16, et 2) Mieux vaut un jeune homme sage qu'un vieux roi imprudent, qui ne veut plus recevoir de conseil.

5° La lecture des passages où il est question des rois suffit pour établir la conviction qu'un souverain ne parle pas ainsi de lui-même, mais que tous ces conseils donnés aux sujets pour les guider dans leur conduite

vis-à-vis du monarque peuvent seulement provenir d'un homme qui a pesé avec soin les actions et les paroles des rois.

6° Enfin une dernière circonstance vient militer contre l'authenticité de notre livre, à savoir que notre auteur jette parfois le masque derrière lequel il se tenait caché. C'est ainsi qu'il fait dire à son Salomon (1, 12): Moi, Ecclésiaste, je fus roi d'Israël à Jérusalem. Salomon, qui fut roi jusqu'à sa mort, aurait seulement pu dire : Je suis roi d'Israël. Comparez encore I, 16; II, 7, 9, où l'Ecclésiaste dit qu'il eut plus de sagesse et plus de troupeaux que tous ceux qui vécurent avant lui à Jérusalem. Cette locution « qui vécurent avant moi à Jérusalem » ne doit désigner évidemment que les rois, et elle serait pour le moins bizarre dans la bouche d'un homme qui fut le second roi dans cette capitale. Mais elle s'explique facilement si l'on admet qu'elle provient d'un auteur postérieur, qui pouvait repasser dans son esprit la longue liste des rois de Juda. Nous reprocherons toutefois à l'Ecclésiaste un manque de prudence, qui pour un instant lui a fait oublier le rôle qu'il avait choisi.

Il faut encore relever les passages II, 9, 15, où notre auteur vante sa sagesse, par laquelle il surpassa tous ceux qui ont été avant lui. Ce n'est pas avec une pareille jactance, quel qu'eût été son orgueil, que Salomon aurait pu parler de lui; mais il était permis à notre auteur de décerner à Salomon un éloge sur lequel toute la tradition juive était d'accord avec lui.

Tout ce que nous venons de voir nous permet donc d'affirmer que Salomon n'est pas l'auteur de ce livre. Mais quel est alors l'auteur de l'Ecclésiaste? C'est ce

qui nous est impossible de démêler ; les témoignages extérieurs manquent complétement et le livre ne nous fournit aucune indication qui permette d'arriver à une solution quelconque. Il faut dès lors nous contenter d'esquisser d'une manière vague et générale le caractère et la situation de l'auteur.

L'Ecclésiaste a dû vivre dans une époque de malheurs, où régnait un despotisme effréné (V, 7), où les fonctionnaires haut placés se rendaient coupables de concussions, d'oppressions de tous genres, où toute justice était refusée aux misérables. Ceux-là se livrent à leurs vices et à leurs débauches, sans avoir à redouter une justice vengeresse ; ceux-ci souffrent sans espoir de délivrance. Ces expériences si navrantes accablent l'Ecclésiaste : alors un profond mécontentement, une sombre mélancolie s'empare de son âme ; des doutes insurmontables luttent contre sa foi à la sagesse du Créateur, et le poussent tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. La seule certitude qu'il possède encore, mais qui ne sert qu'à augmenter son désespoir, c'est que tout n'est que vanité. Cependant il ne succombe pas entièrement ; plein de prudence, de bon sens et de modération, il donne des règles et des maximes, qui répondent à la vie telle qu'il l'a décrite, et encourage encore à la piété et à la vertu. Ce qui le préserve encore d'une chute complète, c'est qu'il ne peut se défaire de cette conviction et de cette foi intime, qui lui crie, en quelque sorte du fond de sa conscience, qu'il y a une rémunération, qu'il y a une justice vengeresse. Nous ne craindrons pas d'affirmer, malgré toutes les contradictions réelles ou apparentes dans lesquelles l'Ecclésiaste tombe parfois, qu'il fut un profond observateur de la

vie humaine; mais du point de vue sous lequel il envisageait toutes les choses, il s'était mis lui-même hors d'état de concilier et de mettre en harmonie les expériences de la vie avec les résultats de son intelligence.

Pourquoi l'auteur s'est-il servi du nom de *Koheleth*, fils de David? Rien n'est plus facile que de répondre à cette question : Salomon était regardé comme le représentant de la sagesse chez les Hébreux; Dieu lui avait promis un cœur sage (1 Reg. III, 12); David, son père, l'appelle à plusieurs reprises *un homme plein de sagesse;* sa sagesse fut souvent vantée (1 Reg. III, 28; IV, 29-34; X, 23-24; XI, 41); les temps postérieurs l'ont vénéré comme le sage par excellence (Sir. XLVII, 14-19; Matth. XII, 42). Quoi de plus naturel alors qu'un auteur des temps postérieurs se soit servi du nom de Salomon pour accréditer auprès du peuple juif des doctrines aussi hardies, aussi étrangères à son génie que celles émises par l'Ecclésiaste! Et cependant notre auteur a voulu que ses doctrines fussent prises à cœur, et, pour parvenir plus sûrement à son but, il les a mises dans la bouche de Salomon, du sage docteur universellement respecté et vénéré.

§ 7. ÉPOQUE DE LA RÉDACTION.

Les débats sur l'époque de la rédaction de l'Ecclésiaste s'étendent sur une période d'un peu de moins de mille ans; en effet, les uns placent l'origine de ce livre au règne de Salomon, les autres sous les Asmonéens; Nachtigal surtout a défendu cette dernière opinion, et a reculé la rédaction de notre livre jusque vers l'an 162 avant Jésus-Christ.

Il est inutile de nous arrêter plus longtemps à l'opinion de ceux qui placent la rédaction de notre livre à l'époque de Salomon, ou qui, en d'autres termes, regardent Salomon comme auteur de l'Ecclésiaste. Cette opinion a été écartée et réfutée quand nous avons traité la question de l'auteur.

D'autres théologiens reconnaissent que l'Ecclésiaste n'a pas été composé par Salomon ; mais ils placent son origine avant la période de l'exil. Ils pourraient, avec quelque apparence de justesse, invoquer en faveur de leur hypothèse le passage X, 10 (Malheur au pays dont le roi est un enfant!) ; car ni avant ni après cette période de l'histoire, nous ne trouvons autant de rois enfants sur le trône, et nulle autre période n'est caractérisée par autant de malheurs. Mais on pourra toujours réfuter cette hypothèse en rappelant que le souvenir de ces malheurs, tout autant que le spectacle des misères présentes, a pu faire exprimer cette vérité à l'Ecclésiaste. Après ces catastrophes, les Juifs comprenaient bien mieux l'étendue de leur malheur ; les contemporains de ces rois-enfants, à l'exception de Jérémie et de ses partisans, ne prévoyaient pas les affreuses calamités qui allaient les frapper, tandis que ceux qui vécurent plus tard voyaient le trône de Juda renversé, la ville saccagée, l'élite de la nation emmenée en exil. Ils pouvaient donc, non sans raison, faire remonter tous ces malheurs au règne de ces rois-enfants, dont la turbulence et l'inexpérience avaient compromis pour toujours l'indépendance de la nation juive.

Nous partageons pleinement l'opinion de ceux qui placent la rédaction de notre livre dans la période après l'exil. Hengstenberg, le défenseur fougueux des livres

dont on avait osé attaquer l'authenticité, a cru lui-même devoir céder à l'évidence, et il place la rédaction de l'Ecclésiaste vers l'époque de la domination persane en Palestine. Cependant, si l'on s'accorde généralement à placer l'origine du livre après l'exil, il reste quelques divergences relatives à la date précise. D'après Umbreit, notre livre aurait été écrit dans la période persane; d'après De Wette, à la fin de cette période ou bien au commencement de la période macédonienne; Berthold, enfin, lui assigne la période qui s'étend d'Alexandre à Antiochus Épiphane, où l'on voit paraître pour la première fois les partis des Pharisiens et des Sadducéens.

L'opinion de Knobel et de De Wette est suffisamment justifiée par le contenu et le caractère du livre; car si l'on examine les passages où l'Ecclésiaste parle de la puissance, des mesures arbitraires, des débauches des monarques de ces temps et de celles de leurs favoris (VIII, 2-4; IX, 17; X, 4-6, 16), ainsi que ceux où il blâme la conduite scandaleuse des hommes haut placés (IV, 1, 5, 7), on songe immédiatement aux rois perses, à leur cour et à leurs satrapes.

Mais, tout en admettant avec Knobel que l'Ecclésiaste a été écrit vers la fin de la domination persane ou bien au commencement de la période macédonienne, nous ne pouvons avec lui invoquer comme argument le passage III, 21, où évidemment l'auteur met en question l'immortalité de l'âme, sans que pour cette raison on puisse dire qu'il combat comme Sadducéen une doctrine nouvelle et devenue chère aux Pharisiens. Il en est de même des passages (IV, 17; V, 4,) où l'Ecclésiaste condamne la récitation de longues prières, et de celui (VII, 16) où il blâme un rigorisme trop sévère. Sans

doute, on pouvait à bon droit reprocher ces deux défauts aux Pharisiens : mais il est fort probable aussi que d'autres Juifs s'en étaient rendus coupables longtemps avant eux.

Enfin, le dernier argument invoqué par Knobel à l'appui de son opinion manque complétement de valeur : il fait remarquer la place que l'Ecclésiaste occupe dans le Canon entre le livre de Job et les Lamentations de Jérémie, qui, d'après lui, appartiennent tous les deux à l'exil. Mais, d'un côté, l'inauthenticité des Lamentations de Jérémie est loin d'être confirmée par les critiques les plus compétents ; de l'autre, le livre de Job nous semble appartenir à une époque bien antérieure. Et d'ailleurs, même en admettant que les Lamentations ne sont pas de Jérémie, que le livre de Job appartient à l'exil, pourrait-on conclure de là qu'un livre placé entre ces deux appartient nécessairement à la même époque ? Ne voyons-nous pas les prophéties du grand anonyme rangées à côté de celles d'Ésaïe, qui le précède de deux siècles, des psaumes de David rangés pêle-mêle avec des psaumes appartenant à la période syrienne ? Mais, tout en faisant ces réserves, nous répétons que l'opinion de Knobel et de De Wette nous paraît au reste la plus raisonnable et la plus solidement établie sur un examen sérieux et consciencieux.

TROISIÈME PARTIE.

§ 8. LA VIE HUMAINE D'APRÈS L'ECCLÉSIASTE.

L'Ecclésiaste penche fortement vers le fatalisme : d'après lui, tout se meut selon des lois éternelles et immuables, contre lesquelles tous les efforts humains restent stériles (I, 4-7, 9-11 ; III, 15 ; VI, 10). Ces lois immuables apparaissent dans les phénomènes de la nature et dans la vie humaine (I, 4; II, 14-16 ; III, 14; VI, 10 ; VII, 13, 14 ; VIII, 8, 9 ; IX, 1, 2). Par conséquent, l'homme heureux, qui trouve des plaisirs sur son chemin, doit se hâter d'en jouir (II, 24; III, 13; V, 18) et les regarder comme des dons venant de Dieu. Cette croyance à un sort immuable, à une nécessité aveugle, conduit l'Ecclésiaste sur la pente du scepticisme; car si les efforts de l'homme ne peuvent lui faire réaliser son but, à quoi bon lutter contre le destin ? Mieux vaut alors se résigner.

Notre auteur prouve son assertion par sa propre expérience. Il a fait tous ses efforts pour avoir la sagesse, mais il a reconnu que ce n'était qu'un travail puéril : autant vaudrait courir après le vent (I, 17 ; II, 14-16 ; IV, 16 ; IX, 13-16 ; X, 1 ; VII, 23, 24). Il s'est ensuite adonné aux plaisirs et aux voluptés; le résultat fut le même (II, 1-12, 18-23). Il a tourné son cœur vers les trésors ; il a amassé or et argent : peines inutiles ! (V, 9 11-16 ; VI, 1-8 ; IV, 8 ; II, 26.) Le monde, avec ses trésors, ses richesses et ses voluptés, ne l'a pas satis-

fait : la justice, la religion même pourront-elles lui procurer le repos de son âme ? Nullement. Le juste meurt malgré sa justice, et l'impie continue à vivre malgré son impiété (VII, 15 ; VIII, 10, 14). De là ce refrain si lugubre, cette note si sombre, qui se fait entendre lorsqu'il allait entonner un chant d'allégresse : Vanité des vanités : tout n'est que vanité ! (II, 1, 11, 17, 23, 26 ; IV, 4, 16 ; V, 9 ; VI, 9 ; IX, 9.) Ces considérations durent naturellement amener notre auteur à une doctrine voisine de celle d'Épicure : en effet, il recommande de se livrer aux plaisirs de la vie (IV, 6 ; V, 9 ; IX, 10 ; XI, 1-6, et surtout dans les belles strophes de la fin XI, 7-10).

L'Ecclésiaste a fait un tableau navrant de toutes les déceptions et de tous les malheurs qui viennent tomber sur l'homme. Qui en est la cause ? Est-ce Dieu ? Non ; car l'Éternel a tout très-bien ordonné depuis le commencement jusqu'à la fin (III, 11) ; cette cause, nous n'avons qu'à la chercher dans les désirs désordonnés du cœur humain : c'est ce qui nous explique et les déceptions de l'homme et la vanité de toutes choses (V, 12, 13 ; VI, 1-3 ; II, 18).

Nous avons dit plus haut que l'Ecclésiaste penche beaucoup vers le fatalisme. Mais, par contre, il enseigne aussi que le sage sera récompensé pour ses bonnes actions, pour le bien qu'il a fait, tandis que l'injuste sera puni de son impiété. Il s'élève parfois aux accents sublimes de la foi, et parle avec une certitude presque chrétienne de la rémunération (VIII, 12, 13). Il ne recommande pas seulement de jouir de la vie, mais aussi d'accepter avec reconnaissance les bienfaits que Dieu nous accorde (II, 26 ; III, 13 ; V, 18).

D'ailleurs il n'est pas question d'un matérialisme grossier, lorsque l'Ecclésiaste recommande les jouissances de la vie, mais d'un usage modéré des bienfaits divins; il fait même intervenir l'idée du jugement et du châtiment qui attend les impies. Est-il question d'un jugement après la mort? C'est ce que nous allons examiner dans le chapitre suivant.

§ 9. DE L'EXISTENCE APRÈS LA MORT.

L'Ecclésiaste ne partage plus les anciennes croyances des Hébreux relatives à la vie d'outre-tombe.

Bien que les Juifs n'aient pas élaboré avec beaucoup de soin leurs idées eschatologiques, et que leurs penseurs et leurs poëtes ne nous donnent pas un système nettement formulé, nous pouvons néanmoins affirmer que les principales idées que ce peuple se faisait de la vie à venir sont les suivantes : L'âme, après la mort, se rendait dans le Scheôl, lieu morne et sombre, sans lumière, sans soleil et sans Dieu (car nous n'avons à voir dans Ps. CXXXIX, 8, qu'une description poétique et grandiose de la toute-présence de Dieu); là les ombres, que n'attendait aucune rémunération ni pour le bien ni pour le mal étaient plongées dans un silence complet et éternel; de là, chez les Juifs, la crainte de la mort, qui était à juste titre considérée comme le roi des épouvantements, que ni larmes ni prières ne pouvaient fléchir. Telles sont encore les idées émises dans Job (VII, 6 et suiv.; X, 20 et suiv.; XIII, 28 et suiv.; XVII, 13 et suiv.) avec une poésie incomparable et avec une rigueur qui ne se dément jamais.

Il n'en est pas ainsi de l'Ecclésiaste. Nous nous trou-

vons ici en présence de deux courants d'idées, dont les unes se rattachent aux vieilles croyances des temps antérieurs à l'exil, les autres aux croyances nouvelles qui commençaient à se faire jour depuis le retour de Babylone.

Notre auteur se rattache clairement aux vieilles doctrines dans le passage IX, 10, où il affirme qu'il nous faut descendre dans le Scheôl, où il n'y a ni travail, ni prudence, ni sagesse: évidemment c'est ici la vie somnolente des ombres, telle qu'elle nous est décrite dans Job X, 20-22.

Mais cette idée d'une descente dans les enfers n'est plus maintenue dans l'exhortation finale, où l'auteur dit au contraire que le souffle vital s'en retourne vers Dieu qui l'a donné (XII, 7). Il ne reste plus ici aucune place pour le Scheôl: car si le corps s'en retourne vers la poussière et l'âme vers Dieu, quelle autre partie de l'homme devrait alors descendre dans le Scheôl? L'Ecclésiaste ne nous le dit pas, parce que pour lui cette troisième partie n'existe pas.

C'est en faisant ressortir l'un de ces deux courants d'idées au détriment de l'autre que les savants arrivèrent à des résultats complétement opposés. Tandis que Schenkel trouve dans notre auteur le dogme de la vie future personnelle et consciente nettement formulé (*Bibellexicon*, art. *Ewiges Leben*), Nœldeke, dans sa *Littérature de l'Ancien Testament*, rejette comme interpolé le passage XII, 7, qui, à notre avis, décrit si bien sans image la catastrophe finale qui viendra surprendre l'homme au bout de ses misères, que l'Ecclésiaste nous a voilées en quelque sorte sous de poétiques emblêmes.

Ce qui seul, dans cette recherche ardue, pourra nous aider à démêler la pensée intime de notre auteur, c'est le sens qu'il attache au mot רוּחַ dans XII, 7. D'après M. Bruch (*Weisheitslehre der Hebräer*, p. 257), Koheleth n'a aucune notion de la personnalité de l'âme: elle est un souffle divin que l'homme garde seulement jusqu'à ce que la poussière s'en retourne à la poussière. Si telle était la signification de רוּחַ, il ne pourrait plus être question dès lors d'une vie éternelle dans le sens moral, comme le dit M. Schenkel. Mais ne faudrait-il pas s'étonner alors de ce que l'auteur fasse intervenir l'idée d'une compensation (XI, 9) qui, de son propre aveu, n'a pas lieu ici-bas? Comment pourrait-il, en voyant le juste mourir malgré sa justice et l'impie prospérer malgré son impiété, soutenir que l'Éternel a établi un ordre parfait, s'il ne songeait pas à un jugement au delà du tombeau?

Cette idée du jugement, qu'il ait lieu sur la terre ou dans l'autre vie, n'embarrasse nullement M. Nœldeke. Fidèle à son principe de n'admettre que ce qui lui convient, il rejette également comme une interpolation ces mots: «Et sache qu'après toutes ces choses Dieu te conduira au jugement» (XI, 9). Mais en examinant de plus près ce passage, on y trouve un parallélisme d'idées adroitement ménagé avec IX, 7-10.

Dans les deux passages, l'Ecclésiaste conseille de s'adonner à la joie, d'accepter avec reconnaissance les plaisirs que Dieu nous donne; dans les deux passages, il nous montre la fin de toutes ces joies et de tous ces plaisirs; seulement dans le premier (IX, 7-10), il se place au point de vue matériel; là il considère la mort comme le choc suprême, qui vient briser joies, plaisirs

et voluptés; dans le second, il se place au point de vue moral, et envisage avec autant de raison la mort comme le passage au jugement qui nous attend tous; dans le premier cas, il est resté fidèle à l'ancienne tradition, qui considère la mort sous un jour purement extérieur; dans le second, il s'élève à la hauteur d'une contemplation morale et suit les progrès d'une nouvelle école, qui à l'ancienne croyance d'une vie somnolente des ombres et d'une immortalité inconsciente ajoute la doctrine d'une rémunération future.

Si donc, pour notre auteur, il y a un jugement rémunérateur, si Dieu prononce ses arrêts non-seulement dans cette vie, mais encore dans une vie future, ce רוּחַ, ce souffle divin qui s'en retourne vers Dieu, est nécessairement plus qu'une substance impersonnelle, qu'un léger souffle émané de l'Être absolu: nous y voyons une allusion à cette âme vivante du Jéhoviste, qui est le lien de la personnalité et de la conscience.

Certainement il est contradictoire de ranger l'Ecclésiaste tantôt parmi les partisans des anciennes traditions, tantôt parmi les défenseurs des idées nouvelles qui venaient de surgir. Mais notre auteur renferme bien d'autres contradictions encore que Knobel avoue n'avoir pu concilier, malgré tous ses efforts.

Vu par le président.
REUSS.

Permis d'imprimer.
Le Recteur, A. CHÉRUEL.

THÈSES.

I.

S'il y a dans le Nouveau Testament même une évolution dogmatique, on ne saurait accorder aux confessions de foi une valeur normative pour tous les siècles.

II.

L'auteur du 4e évangile a exposé ses idées sur la régénération dans l'entretien de Jésus avec Nicodème.

III.

La justification par la grâce sans les œuvres est déjà enseignée par le second Ésaïe.

IV.

Le rationalisme, en niant la justification par la foi, s'est mis en dehors du protestantisme.

V.

La sanctification est le complément nécessaire de la justification.

VI.

Paul enseigne la résurrection du corps, mais non celle de la chair.

VII.

Les récits des miracles d'Élisée sont copiés sur les miracles d'Élie.

VIII.

Le dogme de la Trinité n'a pas contribué à la formation des trois grandes fêtes de l'Église chrétienne.

IX.

Paul et Jacques font ressortir les deux côtés de la vie chrétienne; il n'y a pas incompatibilité de l'un avec l'autre.

X.

Le canon de l'Ancien Testament contient les livres inspirés de la littérature hébraïque; il en contient aussi qui ne le sont pas.

XI.

Le livre de Job n'aurait plus de raison d'être si l'on admettait que dans XIX, 26, il est question de la résurrection.

XII.

Pour faire un bon recueil de cantiques, il faut être poëte soi-même, connaître la littérature et avoir le sentiment religieux.

XIII.

La résurrection de Jésus-Christ n'est pas une vision, mais un fait.

XIV.

Le miracle de la résurrection de Jésus-Christ a fondé l'Église chrétienne.

XV.

Dans l'épître aux Hébreux il n'est pas question du péché contre le Saint-Esprit.

XVI.

Le Cantique des Cantiques est un recueil de chants érotiques.